Kazimierz KRAJEWSKI

SZCZĘŚCIE I MORALNOŚĆ

W książce *Szczęście a życzliwość*[1] Robert Spaemann pragnie przezwyciężyć opozycję między eudajmonizmem (stanowiskiem widzącym w dążeniu do szczęścia podstawowe kryterium wartości moralnej) a uniwersalistyczną etyką powinności. Przezwyciężenia tego dokonuje stosując kategorię życzliwości, stanowiącą podstawową – w ujęciu Autora – postać stosunku człowieka do świata, do siebie, do drugiego i do Boga. Życzliwość staje się fundamentem zarówno spełnionego życia, jak i ujęcia moralnej powinności.

W swojej książce Spaemann łączy analizy systematyczne z głębokimi wglądami historycznymi. W świetle własnych kategorii filozoficzno-etycznych krytycznie analizuje epikureizm i stoicyzm, nawiązując do myśli Platona i Arystotelesa. Gruntownie krytykuje także współczesne propozycje etyczne: konsekwencjalizm, etykę dyskursu i etykę funkcjonalistyczną powstałą na kanwie teorii systemów. W toku analiz Autor dotyka niektórych zagadnień szczegółowych z dziedziny bioetyki i etyki ekologicznej (początek życia, manipulacje genetyczne, stosunek do przyrody ożywionej i nieożywionej).

W niniejszej recenzji chciałbym się skupić na podstawowym wątku koncepcji Spaemanna, mianowicie na relacji między eudajmonią a życzliwością. Przez eudajmonię, podstawowe pojęcie etyki greckiej, Spaemann rozumie cel integrujący w całość wszystkie cele konkretnego człowieka. Cel ten jest dany jako konstytuujące nasz byt – „dla-czego". Tego celu, którym jest spełnienie życia (bo tak tłumaczy Autor grecką „eudajmonię"), nie można nie chcieć, ponieważ jest on wpisany w samą strukturę świadomego działania. Dlatego eudajmonizm filozofii klasycznej Spaemann uważa przede wszystkim za tezę logiczną, nie zaś treściową. „«Eudajmonizm» nie wyraża żadnego treściowego dla-czego ludzkiego życia, lecz stanowi określoną formę refleksji, z której wypływa takie dla-czego" (s. 19). Stąd krytyka eudajmonizmu może być krytyką jedynie tej formy refleksji. Życie ludzkie może się spełnić wyłącznie jako życie świadome, czyli na sposób refleksyjny. Pojęcie „spełnienie życia" jest sposobem myślenia o życiu jako całości. Jest to pojęcie nadrzędne, które integruje mnogość aktów chcenia w postać chcia-

[1] R. S p a e m a n n, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1997, ss. 261, RW KUL.

nej całości. Stąd treściowe akty konkretnych chceń nie są zwykłymi środkami, bo spełnienie życia nie jest celem szczegółowym. Za pomocą takiej wykładni eudajmonizmu Spaemann chce uchronić pojęcie eudajmonii przed jego redukcją do jakiejś formy treściowej. Pisze on: „pojęcie «spełnienie życia» ma charakter ściśle formalny. Wyraża się w nim określony sposób pozytywnego myślenia o życiu jako całości, uznawania całości życia za «słuszną». Z tego też powodu nie sugeruje ono instrumentalnego rozumienia etyki. Spełnienie życia nie jest bowiem szczegółowym celem, w stosunku do którego wszelkim pozostałym treściom aktów chcenia zostałaby przydzielona rola zwykłych środków" (s. 26n.).

Tak rozumiany eudajmonizm czyni Spaemann punktem wyjścia etyki. Etyka, która abstrahowałaby od pojęcia eudajmonii, straciłaby – zdaniem Spaemanna – kontakt z życiem, narażając się tym samym na zarzut ideologizacji. Etyka konstytuująca się niezależnie od eudajmonii nie byłaby zdolna obronić swej autonomii, a także zniszczyłaby moralny wymiar ludzkiego życia. Moralnego wymiaru życia nie da się bowiem zrekonstruować funkcjonalnie na podstawie takiego pojęcia życia, które tego wymiaru nie uwzględnia. Rekonstrukcja taka wykluczyłaby istotną dla moralności bezwarunkowość.

Na jakiej podstawie mówimy o ostatecznym i przekraczającym wszelkie konkretne cele ukierunkowaniu naszego chcenia? Na podstawie poczucia – mówi Spaemann – że po osiągnięciu czegoś stwierdzamy, iż to, co osiągnęliśmy, nie było właściwie tym, czego pragnęliśmy. Zachodzi tu zatem fakt relatywizacji celów naszego działania do wykraczającego poza te cele dla-czego. Ten horyzont obejmujący wszelkie nasze konkretne cele to właśnie eudajmonia. Bez tego horyzontu nasze cele nie byłyby współmierne, to znaczy nie byłoby możliwe ich porządkowanie i porównywanie. Spełnienie życia nie może być celem działania również dlatego, że nie pełni ono selektywnej funkcji celu. Nie jest ono bowiem jednym z następstw działania, w stosunku do którego wszystkie inne są skutkami ubocznymi lub kosztami czynu.

Relacja między spełnieniem życia a poszczególnymi celami nie jest – jak mówiliśmy – relacją środka do celu. Nie możemy rozstrzygnąć, czym jest spełnione życie niezależnie od treści, które owo życie konstytuuje. Spaemann pisze: „W relacji: cel – środki, cel zdefiniowany jest niezależnie od środków i jako taki określa ich odpowiedni dobór. Natomiast tego, czym jest spełnione życie, nie możemy wiedzieć niezależnie od treści, które o nim stanowią. Treści te nie stają się «środkami» przez przyporządkowanie ich do owej całości, gdyż takie przyporządkowanie czyniłoby je zasadniczo wymiennymi. Poszczególne treści nie mają się do dobrego życia tak jak pociągnięcia pędzla przez malarza do obrazu, lecz raczej jak części obrazu do obrazu jako całości. W tej relacji nie tylko całość determinuje części, lecz zależność jest tu obustronna" (s. 37). Zatem relacja między poszczególnymi działaniami a spełnionym życiem jest relacją części do całości. Działania – środki, które prowadzą do osiągnięcia celów, same są częściami spełnionego bądź nie spełnionego życia. Spełnienie życia jest – jakby powiedział Arystoteles – całością życiowej praxis.

Odnoszenie działań do spełnienia życia jako całości oznacza pozostawienie ich takimi, jakimi są. „Nie chodzi już o to, podkreśla Spaemann, by koniecznie osiągnąć cel konstytuujący dany czyn, lecz o słuszność czynu" [podkr. – K. K., s. 41]. Działający podmiot jest świadomy siebie jako podmiotu czynu („jego działanie odbywa się zawsze w medium wiedzy o sobie jako o działającym" – s. 41n.), dlatego dążąc do swego celu winien do niego dążyć poprzez słuszny czyn, odpowiadający jego podmiotowości.

Powstaje teraz pytanie o treściową determinację eudajmonii. Spaemann udziela nań odpowiedzi na gruncie analiz historycznych. Pierwszą odpowiedzią był epikurejski hedonizm, dla którego przyjemność jest tym, co określa wszelkie dążenia istot żyjących. Jest dla-czego owych dążeń. Etyka hedonistyczna podważa zarówno intencjonalność świadomego życia człowieka, jak i jego autotranscendencję. Jedność życia, zakładana w pojęciu spełnienia, nie jest – wbrew hedonizmowi – sekwencją subiektywnych stanów przyjemności. Hedonizm, oparty wyłącznie na perspektywie wewnętrznej, ostatecznie doprowadza – zdaniem Spaemanna – do utraty kontaktu z rzeczywistością.

Drugą odpowiedzią był stoicyzm. Naczelną kategorię etyczną widział on w zasadzie samozachowania. Dobre jest to, co służy samozachowaniu. Spełnienie życia utożsamił z zachowaniem życia. Stoicyzm redukował wszelkie treści do stanów organizmu. Obiektywizował w ten sposób subiektywizm hedonizmu.

Zarówno hedonizm, jak i stoicyzm dokonują naturalistycznej redukcji człowieka. Oba stanowiska zacierają różnicę między dobrym życiem a samym życiem. Dla Spaemanna dążenie do przyjemności i dążenie do zachowania życia nie są prostymi danymi naturalistycznymi, lecz „aspektami refleksji, będącymi podstawą rozumienia życia jako całości, które może się spełnić bądź nie spełnić" (s. 71). Przyjemność i samozachowanie są pojęciami refleksyjnymi, rezultatami „intentio obliqua, która zajmuje miejsce intentio recta naszego codziennego życia" (s. 72). Formalizują one – jak powie Autor – kategorię spełnionego życia.

Idea spełnionego życia jest ze swej istoty ideą transcendentną, co w warunkach faktycznego życia, przede wszystkim jego przygodności, prowadzi do jej antynomii. Antynomialny charakter idei szczęścia polega na jej nieograniczonej antycypacji. Idea eudajmonii transcenduje wszelkie doświadczenia, to znaczy nie da się jej adekwatnie zrealizować w warunkach empirycznych. Jest ona obecna negatywnie, w ten sposób, że relatywizuje wszelkie fragmentaryczne zadowolenie. Antynomia szczęścia polega na sprzeczności dwóch perspektyw je konstytuujących: perspektywy zewnętrznej i perspektywy wewnętrznej. Ta pierwsza, ujmując życie jako całość, wyklucza przeżywanie szczęścia. Perspektywa zaś wewnętrzna (przeżywaniowa) nie prowadzi do ujęcia życia jako całości. Szczęście zatem – konkluduje Spaemann – nie może być „formą naszej skończonej egzystencji" (s. 93). Pisze on: „«ludzka eudajmonia», relatywne spełnienie życia, polega na równowadze zależnej od czynników zewnętrznych i wewnętrznych, na integracji wielości naszych dążeń, działań i cierpień w chwiejną jedność. Integracja ta dokonuje się nieustannie, jest wciąż otwarta na przyszłe dookreślenia, także na ostateczną porażkę. Z pojęcia takiej

jedności nie da się wydedukować ani treści, które czynią życie dobrym, ani imperatywów, którym podporządkowujemy się w dążeniu do naszych celów. To podporządkowanie może bowiem ponownie być częścią spełnionego bądź nie spełnionego życia. [...] Oceny moralnej nie można wyprowadzić z oceny antropologicznej, ponieważ właściwa ocenie moralnej bezwarunkowość jest niewspółmierna z warunkowością i plastycznością «ludzkiej eudajmonii»" (s. 93n.). Szczęście zatem to niestabilna równowaga wielu czynników, tak wewnętrznych, jak i zewnętrznych.

Chrześcijaństwo, które rozpoczyna dyskusję z antyczną koncepcją życia, odsłania – zdaniem Spaemanna – fikcyjność filozoficznego szczęścia. Konkluzją tej dyskusji jest ostateczne rozejście się dróg moralności i eudajmonii. W chrześcijaństwie motywem moralnego działania staje się m i ł o ś ć. Miłość jest zarazem tym, czego spełnienie jest szczęściem. Ale czyn nie dlatego jest moralnie dobry, że jest szczęściodajny, lecz jest czynem uszczęśliwiającym, ponieważ jest postacią miłości. Sama zaś miłość jest wyrazem ludzkiej autotranscendencji.

Autotranscendencja polega na opuszczeniu własnej centryczności, w której zamyka nas popęd, i skierowaniu się w stronę rzeczywistości. Człowiek, przekraczając własną popędową immanencję, jest zdolny do uchwycenia bytu samoistnego w akcie afirmacji, czyli uznania. Ten akt afirmacji bytu wsobnego nazywa Spaemann ż y c z l i w o ś c i ą istoty rozumnej. Życzliwość zakłada z jednej strony teleologiczną naturę istoty żyjącej (istocie tej w życiu „chodzi o coś"), z drugiej zaś zdolność doświadczenia tej istoty w jej własnym bycie. To odkrycie siebie w swym własnym bycie nazywa Autor „przebudzeniem się do rzeczywistości". Osoba, odkrywając dla-czego poszczególnych celów swoich działań, budzi się do bycia właściwego. W akcie przebudzenia objawia się nam zarówno rzeczywistość własna, jak i rzeczywistość drugiego. Doświadczenie bytu jako warunku przebudzenia oznacza dla Spaemanna, że nie ma etyki bez metafizyki.

Etyka i metafizyka konstytuują się w akcie życzliwości, czyli afirmacji bytu wsobnego. Tylko byt w sobie może być przedmiotem życzliwości i tylko przed nią byt ten się odsłania. Paradygmatem bytu wsobnego jest dla Spaemanna, tak jak dla Arystotelesa, istota żyjąca, a paradygmatem tej ostatniej – jest człowiek. Życzliwość – amor benevolentiae – jest afirmacją takiego bytu. Oto co pisze Autor: „Człowiek jest miejscem objawiania się bytu. Bezwarunkowy szacunek dla człowieka jest równoznaczny z afirmacją rzeczywistości. [...] Byt jest tym, co objawia się jedynie życzliwości. To objawianie się poprzedza wszelką powinność. Jest tym, co dane, i jako takie leży u podstaw wszelkiego zadania. Życzliwość jest darem dla samego człowieka życzliwego. Jest e u d a j m o n i ą, spełnieniem życia..." (s. 139).

A zatem poprzez życzliwość człowiek osiąga eudajmonię. Tylko człowiek przebudzony do rzeczywistości jest zdolny do spełnienia życia, ponieważ jest wtedy zdolny – dzięki refleksji – do ujęcia dla-czego swego działania. Gdy dążymy do zaspokojenia popędów bez zapośredniczenia refleksji, to znaczy, że jeszcze nie odkryliśmy siebie. Siebie i innych odkrywamy zawsze w horyzoncie bytu. Życzliwość – jak już powiedzieliśmy – ma moc odsłaniania rze-

czywistości. Oznacza to, że ma ona charakter kognitywny.

Najczystszym paradygmatem życzliwości jest dla Autora przyjaźń. Dopiero poza nią rozciąga się pole etyki normatywnej, czyli pole powinności usprawiedliwienia działania. Dlatego Spaemann sądzi, że działanie moralne nie jest życzliwością, lecz jej wyrazem. Z zasady życzliwości nie wynika, co należy czynić. Choć z drugiej strony bezwarunkowy charakter życzliwości nazywa Spaemann doświadczeniem moralnym (s. 204). Pole życzliwości to wszak pole tego, co samo w sobie d o m a g a się respektu.

Życzliwość kategorializuje się i hierarchizuje poprzez ordo amoris. Etyka dla Spaemanna to nauka o warunkach spełnionego życia i praktycznych konsekwencjach życzliwości, czyli ordo amoris.

Analizy w książce *Szczęście a życzliwość* prowadzone są w duchu filozofii podmiotowej, wzbogaconej elementami filozofii klasycznej (Platona, ale przede wszystkim Arystotelesa). Sposobem stawiania problemów i stosowaną aparaturą Spaemann nawiązuje do Kanta i Heideggera, a także do Schelera i filozofujących biologów. Pytania i wątpliwości, jakie wywołuje recenzowana pozycja, są związane z metodą transcendentalną, którą posługuje się Spaemann w swoich analizach. Czy metoda transcendentalna, która charakteryzuje się apriorycznością ujęcia, gwarantuje realizm w rozumieniu bytu, stanowiącego wszak osnowę życzliwości? Podstawowe pojęcia Spaemannowskiej analizy są – jak się wydaje – wynikiem transcendentalnej refleksji (takie jest pojęcie eudajmonii, a także pojęcia przyjemności i samozachowania). Nie są one wydobyte z doświadczenia, ale refleksyjnie i apriorycznie skonstruowane. To prawda, że Spaemann przywołuje doświadczenie, także moralne, ale zdaje się zacierać różnicę między opisem fenomenologicznym a jego interpretacją.

Poznanie bytu jest – zdaniem Spaemanna – konstytutywne dla osoby. Poprzez poznanie bytu samoistnego pojawia się wymiar moralny. Byt, podobnie jak dla Heideggera, „objawia się" w człowieku (Dasein). Czy to „objawienie się bytu" nie dokonuje się poprzez prawdę? Spaemann zdaje się pomijać medium prawdy w relacji człowieka do świata. Wydaje się, że to nie tyle sam byt, co prawda o nim, jest konstytutywna dla odsłonięcia wymiaru moralnego. To wszak przez prawdę człowiek odkrywa swoją transcendencję. Ma ona charakter realistyczny, a nie refleksyjno-aprioryczny. Gdyby Spaemann był bardziej fenomenologiem, a mniej hermeneutą bytu dostrzegłby zapewne normatywną moc prawdy i jej niezbywalną rolę w konstytucji życzliwości.

W analizie zbyt słabo – jak się wydaje – związano życzliwość, jako roszczenie rzeczywistości do bycia uznaną, z autokonstytucją osoby jako podmiotu (bytu wsobnego) odpowiedzialnego za prawdę o bycie. Bez eksplikacji tej autokonstytucji (autotranscendencji) trudno uchwycić istotę Spaemannowskiego „przebudzenia". Autor nie wyróżnił – mimo refleksyjnego nastawienia swoich analiz – refleksji in actu exercito, kluczowej kategorii owego przebudzenia Dasein.

Uwagi i pytania wyrażone w tej recenzji w niczym nie umniejszają faktu, że *Szczęście a życzliwość* jest książką znakomitą. Spaemann po mistrzowsku łączy różne wątki filozoficzno-etyczne,

swobodnie poruszając się po drogach myśli etycznej od starożytności po współczesność. Jego krytyka konsekwencjalizmu, etyki dyskursu i etyki funkcjonalistycznej zdumiewa głębokością myśli i sprawnością filozoficznego warsztatu. Recenzowane dzieło jest ze wszech miar godne polecenia.